

التوفيق بين الحكمة والشرعة

في نظر ابن رشد

د. غسان فنيانس

أ - تمهيد :

التوفيق بين الحكمة والشرعة ، او بين الفلسفة والدين ، او بين العقل والايمان ، مسألة شغلت الفكر البشري ، منذ اقدم العصور . واننا إذا تتبعنا تاريخ الفكر الانساني ، وجدنا لهذه المعضلة محلاً في الفكر الديني ، وفي الفكر الفلسفي اليوناني والعربي . فقد عالجهما فلاسفة اليونان قديماً ، كسمبليقيوس الذي اعتقد ان افلاطون وارسطو غير مختلفين في افكارهما ، وعالجهما فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية ، كما عالجهما مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة ، وكما عالجهما مفكرو العرب وفلاسفتهم .

وفي الواقع فان مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد اثيرت قبل ابن رشد بزمان طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالاشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة اخرى . فالمعتزلة ، التي هي من اقدم الفرق الاسلامية واشهرها ارتباطاً بالعقل والايمان ، ترى ان العقل والوحي من الله ، يكمل احدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان ، وان الوحي معقول لانه من لدن إله حكيم ، واذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل ، واذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي ان ظهر بمظهر غير معقول (١) . ولجوء الكندي الى تأويل الآيات القرآنية انما هي محاولة من الفيلسوف العربي لايجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية (٢) . وهدف الفارابي ، من رسالته « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الإلهي وارسطو » ، التوصل الى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي الى التوفيق بين الفلسفة والدين (٣) . وكذلك اخوان الصفا . وأما ابن طفيل فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبيّن ان ما وصل اليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لا يخالف تعاليم الدين المنزل (٤) .

وصفة الكلام ان جميع المحاولات السابقة لابن رشد قد اقتصر على إثارة المشكلة دون ان تحددها او تبرهن عليها ، او كانت محاولات فاشلة كذلك التي قام بها الفارابي . واما ابن رشد فقد اراد ان يعثر على حل منهجي منظم لها ، ولا سيما قد وقف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة ، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحّدية الى الغزالي ، وشيوع موجة التضيق في امور الدين . ولهذا فقد افرد فيلسوف قرطبة لهذه المسألة رسالتين ، هما : « فصل المقال » وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلّة . كما انه عالجهما في ثانيا كتابه « تهافت التهافت » .

اختلفت الأحكام وتباينت الآراء حول موقف ابن رشد من الدين والعقل : فهناك من يقول انه من دعاة المذهب العقلاني ، وهناك من يقول انه ، على العكس ، من دعاة المذهب الايماني ، وهناك من يقف موقفاً توفيقياً بين الرأيين ، وهناك من يصفه بالمادية .

وفي القرون الوسطى ، وخلال فترات طويلة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان ابن رشد ملحقاً ، بنظر الفلاسفة اللاتينيين . بيد ان رينان ، عام ١٨٥٢ ، بدّد هذه الاوهام . فبين ان سبب هذه الآراء يعود الى بعض افكار ابن رشد الفلسفية ، كقدم العالم ، والى المكانة الاولى التي تبوأها في الفكر الفلسفي الاسلامي ، بعد ان تفوق بكثير على الفلاسفة العرب الذين سبقوه كابن سينا والغزالي . ثم يستنتج رينان قائلاً :

« إن ابن رشد تفلسف بحرية دون ان يبتغي مقاومة الدين ، وكذلك دون ان يضطرب فكره ليتجنب ردة الفعل (٥) » .

اما ميرين عام ١٨٨٩ (٦) ، وآسين اي بلاسيوس (٧) عام ١٩٠٤ فقد اتخذوا موقفاً مغايراً لذلك الذي توصل اليه رينان . فابن رشد ، بنظرهما ، بعيد عن ان يكون فيلسوفاً جاحداً ، بل على العكس ، فانه فيلسوف الإسلام ، بل لاهوتي تقريباً .

وفي عام ١٩٠٩ افرد ليون غوتيه اطروحته في الدكتوراه لدراسة هذا الموضوع وهي بعنوان « نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة » . خصص غوتيه الفصل الاول من هذه الأطروحة لدراسة كتاب « فصل المقال » ، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ « النصوص المتشعبة » ، اي مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، بالنسبة لفصل المقال ، والفصل الثالث والآخر لعرض المحاولات اليونانية والعربية التي سبقت نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة . ويخلص غوتيه ، في ختام كتابه الى ان هذا السؤال : « أكان ابن رشد عقلانياً ؟ » ، انما هو سؤال في غير مكانه .

ويحاول غوتيه تبرير سلفه رينان ، فيقول : ان ما حمل رينان الى اتخاذ هذا الرأي هي الأسباب التالية :

١ - عندما كتب رينان كتابه « ابن رشد والرشدية » لم تكن كتب ابن رشد العربية منشورة بعد .

٢ - لم يطلع رينان على الكتب الثلاثة الأساسية (فصل المقال ، تهافت التهافت ، الكشف عن مناهج الأدلة) التي تعالج علاقات الفلسفة بالدين ، إلا على طريق ملخص بسيط كتبه مونك نقلاً عن ترجمة عبرية .

٣ - ان كتاب رينان ، المكوّن من /٤٠٠/ صفحة ، ليس مخصصاً لدراسة فيلسوف قرطبة ، وانما لمعرض تاريخ الرشدية اللاتينية فقط ، بحيث لا يحتل ابن رشد فيه أكثر من خمسين صفحة .

ويخلص غوتيه الى القول ان ابن رشد انما هو فيلسوف عقلاني ، بالمعنى المطلق للكلمة ، عندما يخاطب الفلاسفة ، اي البرهانيين أو اهل التأويل اليقيني ، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كل النصوص ، حتى الغامضة منها ، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات . ولكنه ايماني لا عقلاني ، عندما يخاطب عامة الناس ، اي الخطابيين ، لأن هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية . وهكذا فان على الخطابيين التقيد حرفياً بالرموز وبكل النصوص الغامضة دون استثناء . اما الفئة الثالثة المتوسطة بين الفئتين السابقتين ، فهي فئة اللاهوتيين (الجدليين) ، اي اهل التأويل ، القادرين على ادراك صعوبة النصوص ، دون ان يستطيعوا فهم التأويل الحقيقي لها ما لم يلجؤوا الى الفلاسفة وحكمة العقل . اذن ، هناك ، بنظر غوتيه ، ثلاثة انواع من التعليم : تعليم خفي (ésotérique) خاص بالفلاسفة ؛ وتعليم ظاهري سهل الادراك (exotérique) خاص برجال الدين (الخطابيين) ؛ وتعليم مختلط (mixte) خاص باللاهوتيين (الجدليين) (٨) .

لم يتخل غوتيه عن هذه النتائج فيما بعد ، بل ، على العكس ، دافع عنها ضد منتقديها في المقدمة التي تصدرت الترجمة الفرنسية لكتاب « فصل المقال » منذ نشره لها (٩) . كما انه توصل الى النتيجة نفسها في كتاب نشره حول ابن رشد ؛ فيقول فيه : « هذا هو ابن رشد : عقلي بأدق ما في الكلمة من معنى ، ولكن مع ذلك تخيّرني ؛ واسع الافاق ، ودبّن على طريقته الخاصة ، حريص على تعيين ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد : فللعامي والجمهور الدين كما هو لأنه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي والفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به ان يشترك في حياة العقل الفعال وازليته . وهو ينظر الى الفقه نظرة عنيفة لأنه بعيد عن ان يكون طريقة عبادة وقريب من كل شغب واضطراب ، ولا يحق لأهله الا ان يجبروا على الصمت والتوازي عن الأنظار . لقد تفوق على سابقيه من مفكري الاسلام الذين عبّدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان اوسع اطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجة ، وأشد منطقاً واتزاناً من ابن سينا الذي اخذ عليه اخلاصه الصوفي ، وأوهامه الاستدلالية ، ومجاراته الأوهام العامة ورجال الفقه . لقد استطاع ابن رشد ان يعطي مذهب التخير الارسطي الأفلوطيني صورته الكاملة (١٠) » .

وللتوصل الى الحكم على ابن رشد « بالعقلانية المطلقة ، دون اي تحفظ » ، اعتمد غوتيه على كتاب فصل المقال . ثم اضاف قائلاً : ان كانت هناك نصوص ، في كتب أخرى لا سيما تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة ، تدل ، بشكل أو بآخر ، على ايمانية ابن رشد ، فعلياً ان نفسرها تبعاً لما جاء في فصل المقال .

وقد اعتمد ماكس هورتن ، بعكس غوتيه ، « ان ابن رشد فيلسوف مدافع عن القرآن ، والفلسفة ، بنظره ، ان هي الا خادمة لعلم اللاهوت » .

ولكي يتمكن النسو من دحض نظرية غوتيه حول عقلانية ابن رشد ، ميز بين ثلاث درجات من العقلانية : عقلانية ترفض الوحي الإلهي ، وعقلانية ترفض ما هو فوق الطبيعي ، وعقلانية تحاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل . وعقلانية ابن رشد لا يمكن ان تكون لا من النوع الأول ، ولا من النوع الثاني ، لأنه كان مسلماً مؤمناً بالوحي الإلهي وبالنبوة وبوجود عالم ما وراء الطبيعة . وهكذا لم يبق الا ان يكون ابن رشد عقلانياً بالمعنى الثالث لهذه الكلمة ، أي انه كان لاهوتياً حاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل (١١) .

وقد قال فرح انطون « ان فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم (١٢) » . اما الأب يوحنا قمير فقد قال « ان ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعري ، عن الإسلام (١٣) » . وكتب الامام محمد عبده قائلاً « ان ابن رشد ، رحمه الله ، لم يخرج في آرائه عن المثنيين ، فلا يصح ان يكون مذهبه مذهب الماديين ، ولا قريباً منه ... بل هو إلهي ، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم (١٤) » . أما روجيه غارودي فقد قال : « ان مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الانسان والطبيعة ... يشكل حلقة اساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيغل وماركس ... على ان كتابات ابن رشد من احياء ديني لا شك في ذلك ... لكن هذا الدين لا يعلمنا الهروب او اللامبالاة ، اذ ان الواقعية عند ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب ... ونحن هنا بازاء النظريات الأساسية للجدلية ، بل ازاء النظريات الأساسية في الجدلية المادية نفسها (١٥) » .

اما دي بور فقد قال : « وبالجمله ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفاً لما اثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى : اولها قوله بقديم العالم المادي والعقول المحركة له ، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علة بمعلول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، او للخوارق ، او نحوها ، وثالثها قوله بقاء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً (١٦) » .

وتجاه هذه الآراء المتعددة ، بل والمتناقضة ، حول موقف هذا الفيلسوف الكبير من علاقة الدين بالفلسفة ، لا بد من تحليل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة فصل المقال منها .

ب - فصل المقال :

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه عن النظري الفلسفة وعلوم المنطق ، أهو أمر « مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ أم مأمور به ، أما على جهة الندب ، وأما على جهة الوجوب ؟ (١٧) » . وقبل الإجابة عن ذلك لا بد من طرح هذا السؤال : ما الدين ، وما الفلسفة ، بنظر ابن رشد ؟ ان الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على الدين هي « الشريعة » . وهذه الكلمة تعني القانون الإلهي او الديني ، أي اصول الدين الاسلامي التي في طبيعتها القرآن والسنة . وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة ، في اغلب الأحيان ، للدلالة على القرآن فقط . اما الفلسفة ، فانما هي الحكمة التي تبتغي المعرفة العميقة على طريق الاستدلال او

البرهان . وهذا البرهان « هو اتم انواع النظر بآتم انواع القياس (١٨) » . ومما يسترعي الانتباه ان قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظر الفلسفي كبيرة الى حد قد تكون مطلقة .

فالفلسفة، اذن، ليست « شيئاً اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع (١٩) » . وكذلك فان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وهذا ما هو ظاهر في كثير من الآيات القرآنية ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولي الأبصار » .

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك، وحقائق دينية قرآنية منزلة . ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لا بد من اللجوء الى **القياس العقلي** . ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون **القياس البرهاني** هو الذي دعا اليه الشرع لأنه اتم انواع الأقيسة وأصحها على الاطلاق . فهو يقوم على مقدمات يقينية ويتركز على مبدأ اول من مبادئ العقل ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة . ودونه **القياس الجدلي**، وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع او الأكثرية او جميع الحكماء ، وتكون نتيجته محتملة . وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني ، ولا يصلح الا لأن يكون آلة للتحرير او الجدل او المناظرة او ما لى ذلك . ودونه في الرتبة **القياس الخطابي** الذي يستند الى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد اقناعه. ودونه أخيراً **القياس المغالطي** الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة (٢٠) .

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهاني ، فلا بد من معرفة **المنطق** بشكل عام ، لأنه يتنزل « من النظر منزلة الآلات من العمل (٢١) » . كما لا بد من ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأنه من العبث أن ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . وهكذا فان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهاننا عن الخطأ ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص عما انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . ولكن هذا لا يعني اننا ملزمون بأخذ كل العلوم التي اتى بها الاغريق ، بل علينا « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم (٢٢) » .

وابن رشد ، وقد قدم من البراهين ما لا يقبل الرد ، يختم كلامه في الفصل الثالث « ضرورة النظر » من كتابه « فصل المقال » بقوله : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدُهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع امرين : أحدهما ، ذكاء الفطرة ، والثاني ، العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صدأ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى (٢٣) » .

واذا كان الأمر كذلك ، اي اذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرناها آنفاً ، فما ذلك الا لأن الفلسفة حق ، والا لما أوجبها الشرع ، واذن فلا يمكن ان يكون هناك خلاف ، بنظر ابن رشد ، بين الشرع والحكمة ، اي بين الدين والفلسفة . وهكذا لم يعترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين : الأولى مكتسبة بالنظر الفلسفي ، والثانية بالوحي الإلهي ، وانما بوجود حقيقة واحدة فقط . فالنظر البرهاني لا يؤدي « الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يصاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له (٢٤) » . اي ان العلم موافق للدين كما ان الدين موافق للعلم .

اذن فالحقيقة واحدة، والطرق المؤدية اليها مختلفة . وفي الواقع لا يوجد تناقض بين الحكمة والشريعة « فهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهـر والفريزة » . ولكن عند الممارسة العملية، نلاحظ ان في الشرع عدداً من الأقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم ان الفلسفة تضاد الشرع . وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر ، فميز بين الحقيقة ذاتها واللفظ الذي يستعمل للتعبير عنها . فالحقيقتان متفقتان كلياً في مضمونهما . وان كان ثمة خلاف أو فرق بينهما ، فهذا يعود ، لا الى الحقيقتين أنفسهما ، وانما فقط الى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما . وعلينا في هذه الحالة تأويل اللغة المعبرة عن الحقيقة .

ولما اراد ابن رشد ان يصنف البشر ، عمد الى نظرية الفلاسفة في تقسيم القياسات واستعان بها في تصنيفه . فقال ان الفلاسفة قسموا القياسات اربعة انواع : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، والمغالطة . فبوساطة الأولى نحصل على معرفة يقينية ، والثانية تحملنا على الترجيح والاحتمال دون اليقين ، والثالثة ضعيفة يقصد منها اقناع السامع ، اما الرابعة والأخيرة فانها خارجة عن الأقيسة ، لأنها تؤدي الى نتائج غير مقبولة (٢٥) .

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر الى اصناف ثلاثة متفاضلة في التصديق ، « فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية ... ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية ... (٢٦) » . فالبرهانيون هم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة والتأويل اليقيني ، والجدليون هم المتكلمون ذوو التأويل الجدلي الذين يصلون الى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه، والخطبيون هم عامة الناس ذوو العقول الكثيفة والفطر الناقصة (٢٧) .

وصفة الكلام ان ابن رشد يميز ثلاثة اشكال استدلالية : استدلال اثباتي يقيني ، واستدلال خطابي اقناعي ، واستدلال جدلي احتمالي . كما انه يميز شكلين للتعبير عن الحقيقة : شكل رمزي ، وشكل واقعي . فالخاصة او الفلاسفة يهتمون بالاستدلال اثباتي، والمتكلمون ورجال الدين يهتمون بالاستدلال الجدلي ، اما عامة الناس فانها تهتم بالاستدلال الخطابي .

وللفلسفة استدلالات اثباتية محضة ، وتعابير خالية من اي رمز . اما بالنسبة للدين فغالباً ما تكون استدلالاته دياكتيكية (جدلية) او خطابية غير يقينية ، والكثير من تعابيره رمزية . ولهذا السبب يمكن حل الخلاف القائم بين الفلسفة والدين بوضع الحقائق الدينية في نفس مستوى الحقائق الفلسفية ، على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الاثباتي . وقد اطلق ابن رشد على هذه العملية اسم « التأويل » .



وهدف ابن رشد ، هنا ، لا يقوم على تأويل الآيات القرآنية في ضوء الحقائق الفلسفية . كما انه لا يتبغي اعطاء الحقيقة الفلسفية أولوية على الحقيقة الدينية ، وانما يتبغي اعطاء التعبير الفلسفي أولوية على التعبير الديني ، بالنسبة للحقيقة الواحدة ، لأن التعبير الفلسفي أكثر عقلانية من التعبير الديني .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولاضوابط ، بل له شروط واحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما أدى اليه البرهان اما ان يكون قد سكت عنه الشرع او عرف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان ، او مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وان كان مخالفاً طلب تأويله ، اي « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف اصناف الكلام المجازي (٢٨) .

وهكذا فان في الشرع اموراً لا بد من تأويلها للوصول الى حقيقتها . بيد ان التأويل لا يوجب الا لأولئك الراسخين في العلم من الفلاسفة ، فلا يعطى رجال الفقه ، لأنهم على ثقافتهم ، محدودو العلم ، وقد تضاربت آراؤهم ، وكانوا سبباً في انشقاقات وفرق دينية . ويجب الا يصرح بالتأويل الا لأهل البرهان ، لأن العامة لا تفهم التأويلات ان كانت صحيحة ، وتضل ان كانت غير صحيحة . ويجب على الفلاسفة الا يصرحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت ، وعلى الحكام ان يحافظوا على سلامة الدين فيحصرُوا اصحاب القياس الجدلي ، اي رجال الفقه ، ضمن نطاق ضيق ، ولا يسمحوا لهم بأن يصرحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية . وهكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقته مكتومة . وبهذا تنحل المشكلة نظرياً وعملياً (٢٩) .

بيد ان التأويل يجب الا يؤدي لا الى حمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا الى اخراجها كلها عن ظاهرها . ولهذا اختلف المسلمون « في المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلاً » ، يتأولون آية الاستواء ، وحديث النزول ، والحنبلة تحمّل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما (٣٠) .

ثم عرض ابن رشد لقضية **الاجماع** عند المسلمين ، فقال : « ان في الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، واشياء على تأويلها ، واشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تأويله؟ » . وهنا يميز فيلسوفنا بين **الاجماع بطريق يقيني والاجماع الظني** . فالأول لا يصح ، والثاني يصح . والعلماء يميزون بين العلوم العملية والعلوم النظرية ، ثم يؤكدون ان الاجماع لا يتقرر في العلوم النظرية بطريق تعيني ، كما يمكن ان يتقرر في العلوم العملية . فلكي يحصل الاجماع

في العلوم العملية يكتفى بأن « تنتشر المسألة فلا ينقل اليها خلاف » . واما في العلوم النظرية فمن الواجب اقامة البرهان على حصول الاجماع ، وانه « ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما ، الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، اعني معلوماً اشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وان ينقل اليها في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صحَّ عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب ان لا يكتفى عن احد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة » . بيد ان ذلك غير ممكن بشهادة الغزالي نفسه (٣١) .

ويحمل ابن رشد حملة عنيفة على المتكلمين، وعلى المتصوفة عامة والغزالي خاصة ، فيعرض لهذا الأخير في هزم ظاهر . ومبدأ ابن رشد ان من كان من غير اهل العلم ، أي من كان فَرَضَهُ الايمان بالظاهر ، فعليه حمل أقوال الشريعة على ظاهرها ، لأن التأويل في حقه كفر ويؤدي الى الكفر ، « ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان، فأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشرعية والخطابية او الجدلية، كما يصنعهُ أبو حامد، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ، وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك اهل الفساد يدون كثرة اهل العلم ، وتطرق بذلك قوم الى ثلث الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه » . والدليل على ذلك ان الغزالي لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه ، « بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف » . ولهذا يجب على أئمة المسلمين منع كتبه « التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من اهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها » (٣٢) .

وكذلك فعلت الأشعرية والمعتزلة ، فأولوا آيات كثيرة واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، فأوقعوا الناس في عداوة وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس (٣٣) .

« وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامة للشريعة آمن طريق الى التوفيق بين الدين والعقل ؛ وهكذا ردَّ السهم الى نحر الغزالي بمنطق سديد وقول شديد (٣٤) » .

ثم يعرض ابن رشد لامهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، مدافعاً بذلك عن الفلاسفة العرب ، كالفارابي وابن سينا ، ضد الاتهامات التي وجهها الغزالي لهما ، في كتابه « تهافت الفلاسفة » . وهذه الاتهامات هي : علم الله ، وقدم العالم ، وقضية المعاد . ثم يبين ابن رشد ان الظاهر من قول الغزالي في تلك الأمور الثلاثة « انه ليس تكفيره اياهما (الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعاً ، اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال » . بالاضافة الى استحالة حصول الاجماع في امثال هذه المسائل ، لأن هناك تأويلات « لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم » ، فهؤلاء

هم القادرون عليه ، والمؤمنون به (٣٥) . وإذا كان الأمر هكذا . « فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خصَّ الله العلماء بها اجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من أنصف » (٣٦) .

وبالنسبة **للإتهام الأول** فان ابن رشد يعتقد أن إله الفلاسفة يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك ان علمنا بها مشروط بالموضوع المعلوم ، فهو محدث ان كان الموضوع محدثاً ، ومتغير ان كان الموضوع متغيراً . أما علم الله بالموجودات ، فانه ، بعكس علمنا بها ، شرط للموجودات المعلومة . وهكذا فان الله يعلم الكل علماً أبدياً (٣٧) .

أما بالنسبة **لقدم العالم** ، فيعتقد فيلسوفنا أن المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة المتقدمين « اتفقوا على أن ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة (٣٨) » .

فأما الطرف الأول ، فهو موجود نجم عن علة فاعلة ، ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . « وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعرين على تسميتها محدثة (٣٩) » .

وأما الطرف المقابل للطرف الأول ، فهو موجود لم ينجم عن علة فاعلة ، ولا من مادة ، ولا تقدمه زمان . واتفق الجميع على تسمية هذا الموجود قديماً . « وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره (٤٠) » .

وأما الواسطة بين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من مادة ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن علة فاعلة ، وهذا هو العالم بأسره . وبعد أن يعرض ابن رشد للآراء الفلسفية المختلفة ، اليونانية منها والعربية ، حول قدم العالم او حدوثه ، يخلص الى القول بأن العالم قديم أبدي (٤١) .

وبالنسبة **لقضية المعاد** ، فانها ، بنظر ابن رشد ، من الصنف المختلف فيه . وهنا يميز فيلسوفنا بين ثلاث فئات : قوم ينسبون انفسهم الى البرهان ، ويقولون بوجوب حمل المعاد على ظاهره ، وذلك لعدم وجود برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها ، وهذه هي طريقة الأشعرية ، وقوم ممن يتعاطى البرهان ، يقولون بتأويلها ، ولكنهم يختلفون في ذلك اختلافاً كثيراً ، وفي هذا الصنف الغزالي وكثير من المتصوفة ، وقوم يجمع فيها التأويلين ، كما فعل ذلك الغزالي في بعض كتبه (٤٢) .

ومبدأ ابن رشد ان من كان من غير اهل العلم فعليه حمل اقوال الشريعة على ظاهرها ، ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، التي لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان (٤٣) .

لم يكن هدف ابن رشد الأساسي ، في كتابه فصل المقال ، دراسة هذه القضايا الرئيسية التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . لأن هذه القضايا ، كما يقول محمد عمارة (٤٤) ، « أكبر من ان يوفى حقها من البحث في هذا الحيز الضيق والنطاق المحدود ، هذا ، الى انه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه « مناهج الأدلة » ، وعندما رد على الإمام الغزالي في « تهافت التهافت » ، وإنما كان تعرضه لهذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح بها مقصده من هذا النص ، والذي هو أساساً اثبات إحياء الحكمة (الفلسفة) للشريعة ، وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه الى الإيمان بهذا الإحياء » .

ومن خلال هذا العرض التحليلي لكتاب « فصل المقال » لم نعر على أية كلمة ، في فكر فيلسوف قرطبة ، تشير الى خضوع الفلسفة للدين . بل وعلى العكس فقد أعطى الحكمة أولوية مطلقة على الشريعة ، وذلك على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الإثباتي . وهذا ما يحملنا على التأكيد بأن « فصل المقال » إنما هو بحث عقلاني بالمعنى المطلق لهذه الكلمة . لكن هل نستطيع أن نقول مع غوتيه ان ابن رشد كان عقلانياً دون تحفظ ؟ هذا ما نريد ان نبينه ، من خلال النصوص المتعلقة بهذا الموضوع ، والموجودة في كتابي ابن رشد «تهافت التهافت» و « الكشف عن مناهج الأدلة » . وقبل بحث هذه النقطة بالذات ، لا بد من عرض رأي توما الأكويني من علاقة الفلسفة بالدين .

وبالنسبة للفلسفة التومائية ، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة ، وضرورة تطابقهما من جهة أخرى . فالفلسفة مبنية على العقل ، أي ان الفيلسوف لا يقبل الا بما يقبله العقل وبما يمكن اثباته على طريقته . أما اللاهوت فانه مبني على الوحي ، أي على ما أمرنا الله به . وهكذا فان العقائد الدينية لا يمكننا فهمها ، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها ، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها . ان الفيلسوف يبحث عن مبادئ الاثبات في العقل ، أما اللاهوتي فانه يبحث عنها في الوحي .

فالفلسفة واللاهوت مشتركتان في كثير من الأمور لدرجة أنهما متفقان في نتائجهما الأخيرة . أي انه لو كان بإمكاننا فهم معطيات الإيمان فهماً عقلياً كاملاً ، كان هناك توافق وانسجام كاملان بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية . وهذا ما يؤكد خطأ أية نتيجة فلسفية متناقضة مع العقائد الدينية . وفي هذه الحالة يعود على العقل انتقاد ذاته بذاته وإيجاد مكان خطاه .

وهكذا توجد عند الاكويني حقيقة واحدة وطريقتان : طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية . وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلا الى حقيقة واحدة . وكذلك علينا متابعة التأويل العقلاني لمعطيات الإيمان قدر الامكان ، والصعود على طريق العقل نحو الوحي ثم النزول نحو العقل .

ففي كتاب « الرد على الخوارج » ، يميز توما الاكويني بين مجالين ، فيقول : « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز اطلاقاً قدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثليث . ويمكن لبعض الحقائق الأخرى ان تدرك على طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، إلخ (٤٥) » . وهكذا يوجد ، في مستوى اللاهوت ، علمان متمايزان ومتكاملان : اللاهوت الموحى الذي ينطلق من العقائد الدينية ، واللاهوت الطبيعي المعد على طريق العقل (٤٦) .

واللاهوت الطبيعي ليس كل الفلسفة ، وإنما هو جزء منها أو بالأحرى قمته . وهذا هو الجزء الذي درسه توما الاكويني بشكل معمق . ان أولى الأشياء التي نعرفها انها هي الأشياء الحسية ، وأولى الأشياء التي يكشف لنا الله عنها هي وجوده ، أي اننا نبدا لاهوتياً حيث ننتهي فلسفياً .

وهكذا فان الروح المسيحية التي سادت في العصور الوسطى قد أخذت تنادي بقصور العقل البشري عن الاحاطة بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي، بدليل انتشار العبارة المشهورة القائلة بأن « الفلسفة ان هي الا خادمة لعلم اللاهوت » .

وإذا كان ابن رشد قد اعتمد على أرسطو والمدرسة المشائية دفاعاً عن الفلسفة وإعلاء لشأن العقل ، فان توما الاكويني قد وضع الأرسطية في خدمة العقائد الدينية مضيفاً بذلك حدود العقل وقدرته على ادراك بعض الحقائق المتعلقة بالله .

ج - تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة :

ولنبحث الآن في علاقة الشرع بالحكمة ، من خلال « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . ان العقل ، كما حدده ابو الوليد في كتاب « فصل المقال » ، قادر على ادراك جميع الحقائق والموجودات ، بحيث لا يخفى عليه أي شيء ، أي ليس في الشرع اسرار تخفى على العقل . وبذا فان الايمان والمعرفة العقلية شيء واحد عند فيلسوف قرطبة الذي كان عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى . ولكن هل بقي ابو الوليد على ما أقره ، في كتاب فصل المقال ، من مبادئ عقلانية محضة ؟ هذا ما نريد ان نبينه من خلال بعض النصوص المتعلقة بالموضوع والموجودة في الكتابين المذكورين . يبدو لنا ، للوهلة الأولى ، أن ابن رشد قد تراجع عن موقفه العقلاني واتجه نحو المذهب الايماني . وهنا يمكننا التمييز بين مرحلتين :

فاما المرحلة الأولى ، المتمثلة بنصوص متعددة من « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فهي تشير الى تقارب بين الفلسفة والدين ، اكبر من ذلك المذكور في فصل المقال . فالأديان هي « الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وان اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر » . وهي أيضاً الشرائع التي اتفقت « على وجود أخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله ، وان اختلفت فيما تقوله في ذوات المبدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر » . وهي كذلك الشرائع « المتفقة في الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ، وان اختلفت في تقدير هذه الأعمال » . كما انها « لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة » عند الفلاسفة ، لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، بعكس الأديان التي تبتغي تعليم الناس دون استثناء (٤٧) .

فالفلسفة، بحسب تلك النصوص، تعترف للدين بدور الوجه والمهذب ، وبانه الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة الناس الحقيقية الأبدية . وصفوة الكلام ان الفلسفة والدين علمان ذو

هدف واحد ، هو تأكيد السعادة الحقيقية للناس اجمع في هذا العالم وفي العالم الآخر . « ومع هذا ، يقول ابن رشد ، فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نهت بما يخص الحكماء ، وعنت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص (الفلاسفة) انما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته : إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك ، وإما عند نقلته الى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ان لا يستهين بما نشأ عليه ، وان يتأول لذلك احسن تأويل . وعلى الفلاسفة ان يعلموا ان المقصود بالتعليم الديني هو عامة الناس لا خاصتهم . فان شكوا في المبادئ الشرعية التي نشأوا عليها ، او قاموا بتأويل مناقض للأنبياء ، فانهم احق الناس بأن ينطلق عليهم اسم الكفر . ويوجب لهم عقوبة الكفر التي نص عليها دينهم . وهكذا يجب على الفيلسوف ان يختار افضل الأديان ، « وان كانت كلها عنده حقاً ، وان يعتقد ان الأفضل ينسخ بما هو افضل منه . ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بإسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الاسلام ، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام » (٤٨) .

ويضيف ابن رشد قائلا : « ان كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها . ومن سلم انه يمكن ان تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة ان تكون انقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي (٤٩) » .

ومن خلال هذه النصوص ، لا سيما النص الأخير منها ، يمكننا ، على الأقل ، ان نؤكد ان هناك تعاوناً عميقاً بين الفلسفة والدين ، بحيث اصبح من المستحيل التكلم بعد ، عند ابن رشد ، على استقلاليهما عن بعضهما البعض . فعلى الفلاسفة بأجمعهم ان يتقلدوا من الأنبياء وواضعي الشرائع مبادئ العمل والسنن المشروعة في الأديان . والمندوح « من هذه المبادئ هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا . فانه لا يشك في ان الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر » . ولهذا لا بد من « ان توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وان يوضع ان التي تعود هي امثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد . ولذلك لا يصح القول بالاعادة (اي بعث الأجساد ورد الأرواح الى الأبدان) ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض ، وان الأجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك ان ما عدم ثم وجد ، فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم : ان الأعراض لا تبقى زمانين » (٥٠) .

واما المرحلة الثانية ، المتمثلة ببعض المقاطع من تهافت التهافت ومناهج الأدلة ، فهي تشير ، في ظاهرها ، الى فيلسوف مغاير للفيلسوف الذي عرفناه من خلال فصل المقال . ومما يسترعي الانتباه ، هنا ، اعتقاد ابن رشد بالغيوب وما الى ذلك من الحقائق مما لا تدركه العقول كالأسرار والمعجزات ، واعتقاده التالي بخضوع الفلسفة للدين . هذا ولا بد ، الآن ، من عرض النصوص التي تؤكد صحة ذلك :

ففي احد هذه النصوص يوضح فيلسوف قرطبة ما ينبغي ان يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول : « والسائل من المتخاصمين في امثال هذه الأشياء ليس يخلو : إما أن يكون من أهل البرهان ، أو لا يكون . فان كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف ان هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان . وان لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو : اما أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً . فان كان مؤمناً ، عرف ان التكلم في مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع . وان كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له . هكذا ينبغي ان يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي البرهان فيها ، وسكت عنها في التعليم العام (٥١) » .

وثاني هذه النصوص هو النص ، الذي ذكرناه آنفاً (٥٢) ، والذي فيه يؤكد فيلسوفنا ان الشريعة التامة انما هي تلك المستنبطة بالعقل والوحي .

وفي النص الثالث يعقب ابن رشد على قول الغزالي في نظرية علم الله ، فيؤكد ان الكلام في « علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره » مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن ان يثبت في كتاب ، فانه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم (٥٥) . فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين اطعمهم الله على الحقائق . ولذلك لا يجب ان تثبت في كتاب الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني . وهي التي شأنها ان تقرا على ترتيب ، وبعد تحصيل آخر ، يضيق على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني ، اذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس (٥٣) » .

وفي النص الرابع يرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي على نظرية الصدور ، فقرة فقرة ، فيقول : « قول الغزالي : ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع » ، انما هو قول حق . وذلك لان « كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى للانسان من قبل الوحي » . والعجز عن مدارك (الحقائق) ، الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده : منها ما هو عجز باطلاق ، اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك (هذه الحقائق) ، بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا العجز : اما ان يكون في اصل الفطرة ، واما ان يكون لأمر عارض ... وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف (٥٤) .

وفي النص الخامس يقرر فيلسوفنا ان مبادئ العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول . ان كثيراً من الأمور الإلهية ، « ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في امثال هذه المعاني (٥٥) » . واذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أخرى ان يكون موجوداً ، لبعده هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي (٥٥) » .

وفي النص السادس يعترف ابن رشد اعترافاً واضحاً بالمعجزات ، يصرح بأن من ينكر معجزة ابراهيم وما شاكلها من المعجزات هو زنديق . « ان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد » . فالذي يجب ان يقال في المعجزات « ان مبادئها هي امور إلهية تفوق العقول الانسانية ، فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها ، ولذلك لا نجد احداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادئ تثبتت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل » (٥٦) .

وفي النص السابع يذهب فيلسوف العرب الى ابعد من ذلك ، فيعتقد ان المعجزات، وبعض الحقائق الأخرى كوجود الله ووجود السعادة ووجود الفضائل ليست مما ينبغي ان يتناول اليها من لا يحسن القول فيها ، بل هي أمور تلقى بالتسليم والرضا . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : « اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ، فانها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها . وان كيفية وجودها هو امر إلهي معجز عن ادراك العقول الانسانية . والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الانسان فاضلاً ، ولا سبيل الى العلم الا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة (٥٧) » .

ومما يسترعي الانتباه ان ابن رشد لا يعترف بمعجزات القرآن وحسب ، وانما كذلك بالمعجزات التي أتت بها الكتب الدينية الأخرى . هذا مع انه يرى ان أبين معجزات الرسول العربي هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس في مثل قوته . « واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، يقول ابن رشد ، وجدتها من هذا الجنس . وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كاتقلاب العصا حية . وانما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ، ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة . وليعلم ان طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع (٥٨) » .

وهكذا فان النبوة ، عند ابن رشد ، امر خارج عن طبيعة الإنسان . والصفة التي يسمى بها النبي نبياً هي « الإعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق » ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (٥٩) . والذي يقول به القدماء في امر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، وهو الذي تسميه الحدث (المتأخرون) منهم العقل الفعّال ، ويسمى في الشريعة ملكاً (٥٩) .

ويتابع الفيلسوف العربي الاسلامي البحث في النبوة والمعجزة ، من خلال كتابيه : « الكشف عن مناهج الأدلة » و « تهافت التهافت » . ولكننا هنا ، سنحاول توضيح هذا الموضوع ، بإيجاز ، استناداً الى مناهج الأدلة فقط . ان وجود الرسل ، بنظر ابن رشد ، ثابت ، الا انه لا بد لمن ادعى الرسالة ان يحمل علامة مرسله . وهذه العلامة هي المعجزة . والرسول أو النبي ، كما لا يخفى ، هو من يضع الشرائع بوحي من الله . وان قيل : من اين يعلم ان ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله كان الجواب ان ذلك يعلم بأدلة ثلاثة ، وهي :

- ١ - « بما يندرون به من وجود الأشياء ، التي لم توجد بعد ، فتخرج الى الوجود على الصفة التي اندروا بها ، وفي الوقت الذي اندروا » .
- ٢ - « وبما يأمرون به من الأفعال ، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم » .

٣ - وبالكتاب ، الخارق للمعتاد ، الذي ينادون به كتاباً منزلاً . « وذلك ان الخارق للمعتاد اذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على ان وضعها لم يكن بتعلم ، وانما كان بوحي من الله ، وهو المسمى نبوة . وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انغلاق البحر وغير ذلك ، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة » (١٠) .

وازاء هذا الموقف الجديد الذي تبين لنا ، من خلال عرضنا لبعض نصوص كتابي : « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، هل يمكن القول ان ابن رشد اصبح من دعاة المذهب الايماني ، او لا يزال فيلسوفاً عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى ؟



وهكذا لابن رشد ، في موضوع علاقة الحكمة بالشريعة ، موقفان : موقف عقلاني ، وموقف ايماني . ولما كان التوفيق بينهما أمراً مستحيلاً ، لذا لا بد لنا ، ان اردنا اعطاء رأي نهائي حول ذلك ، من افتراض ثلاثة احتمالات لا رابع بينهما ، وهي :

١ - اما ان يكون ابن رشد قد وقع في التناقض ، وهذا ما لا يمكن ان يحدث من فيلسوف كبير ، كأبي الوليد ، الذي انتشرت مؤلفاته الطبية والفلسفية في جميع انحاء العالم ، والذي كان له مقام جليل عند العرب واللاتينيين على السواء .

٢ - واما ان يكون حدث تطور في فكر ابن رشد ، فغير موقفه من المذهب العقلاني الذي قال به في كتاب « فصل المقال » ، الى المذهب الايماني ، بحسب بعض النصوص التي أشرنا اليها آنفاً ، في كتابي « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . بيد ان هذا الاحتمال ، هو كذلك أمر مستحيل ، لأن ابن رشد كتب هذه المؤلفات الثلاثة خلال سنتين أو ثلاث سنوات على أقصى حد (١١) ، ولا يعقل حدوث تغيير جوهرى في فكره خلال هذه المدة البسيطة من الزمان .

٣- وأما أن يعود هذا التغير الى الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، والى ظروف سياسية واجتماعية أوجبت على ابن رشد اتخاذ مثل هذا الموقف الجديد ، حرصاً على حياته وعلى أفكاره ، لا سيما أنه اتهم بالكفر والزندقة ، وأمر الخليفة بإحراق كتب الفلاسفة، ولم يبق منها الا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة .

وصفة الكلام ان ابن رشد مفكر عقلاني أعطى الفلسفة معنى ايجابياً واضحاً ، وأعطى العقل قدرة على ادراك جميع الحقائق والموجودات . وعقلانيته تلك ادت به الى هذا التصريح الذي يشير الدهشة الى حد كبير ، اذ قال : « لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته ، اي يقلب عين الوجود الى عين العدم (٦٢) » .

ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من أسرار ومعجزات ، فانما هي رموز وصور لا تدل الا على حقائق عقلية . فمن قرامثل هذه الأمور يحسب ان فيلسوف العرب الكبير يقول بأسرار حقيقية ، وهو في الواقع لا يريد ذلك ، وانما يعني ان في الشرع أقوالاً في الملائكة والثواب والعقاب ، وان هناك وصايا خاصة للعبادة كالصلاة والزكاة والحج والصوم وما الى ذلك (٦٣) .

المراجع والحواشي :

teologico de Santo Thomas de Aquino», in Homenaje a don Francisco Codera, Zaragoza. 1904, p. 271-331.

٨ - Cf. Léon Gauthier, «La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie», Paris, Leroux, 1909, p. 179-181.

٩ - فصل المقال Cf. Léon Gauthier, «Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice الضميمة». Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, p. XII-XIII éd. Carbonel, Alger, 1942.

١٠ - Cf. Léon Gauthier, «Ibn Rochd», Paris 1948, p. 280.

١١ - Cf. P. Manuel Alonso, «Theologica de Averroes (Estudios y Documentos) », Madrid-Granada, 1947, p. 102-109.

١٢ - راجع ، فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ٣٣ - ٣٧ ، طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣ .

١٣ - راجع ، يوحنا قمير ، ابن رشد ، ج ٢ ، ص ٣١ ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت .

١ - راجع الفاخوري والجر ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، ص ٦٤٣ ، مؤسسة بدران وشركاه ، بيروت لبنان .

٢ - راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، القسم الثاني ، البحث الأول « الكندي » ، ص ٧١ - ٧٢ ، المطبعة الجديدة - دمشق . ١٩٨١ - ١٩٨٢ .

٣ - راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، البحث الثاني « الفارابي » ، ص ٦١ وما بعدها .

٤ - راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثالث ، البحث الثالث « ابن طفيل » ، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ . راجع كذلك تطابق العقل والشرع ص ٣٩٠ .

٥ - Cf. Renan «Averroès et l'averroïsme», 3ème édition, Paris, 1866, p. 164.

٦ - Cf. A. F. Mehren, « Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazali », in Muséon, Revue internationale de linguistique d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

٧ - Cf. Miguel Asín y Palacios, «El Averroísmo

٤٤- راجع ، محمد عمارة ، فصل المقال ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢ .

٤٥- أخذنا هذا النص من كتاب « الفلسفة الوسيطية » ، تأليف ادوار جونغو ، ترجمة علي زيعور ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١٢٩ .

٤٦- راجع ما قلناه عن توما الأكويني في كتاب المدخل الى الفلسفة ، القسم الثاني ، الباب الأول ، الفصل الرابع ، ص ٢٣٥ - ٢٤١ .

٤٧- راجع ، بالنسبة لهذه النصوص ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، القسم الثاني ، ص ٨٦٦ - ٨٦٧ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

٤٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٧ - ٨٦٨ .

٤٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ .

٥٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ - ٨٧٢ .

٥١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٦٥٠ - ٦٥١ .

٥٢- راجع ، النص رقم ٤٩ ، ص ١١٣ .

٥٣- راجع ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، المصدر المذكور ، ص ٥٥٠ - ٥٥٢ .

٥٤- راجع ، المصدر السابق ، القسم الأول ، ص ٤١١ - ٤١٢ .

٥٥- راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٤١ - ٣٤٣ .

٥٦- راجع ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، ص ٧٩١ - ٧٩٢ .

٥٧- راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٧٣ - ٧٧٤ . لقد ذكر معظم هذه النصوص عبد الرحمن بدوي في كتابه :

« Histoire de la philosophie en Islam » ,
p. 783-786.

٥٨- راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، ص ٧٧٥ - ٧٧٦ .

٥٩- راجع ، المصدر السابق ، تمة النص السابق ، ص ٧٧٦ .

٦٠- راجع ، ابن رشد ، انكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢٩ ، تقديم محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٤ . راجع كذلك الفخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٨٢ - ٦٨٣ .

٦١- Cf. Badawi, op. cit, p. 789 .

كتب ابن رشد فصل المقال عام ٥٧٥ هـ - ١١٧٩ م ، وانكشف عن مناهج الأدلة عام ٥٧٥ هـ - ١١٨٠/١١٧٩ م ، وتهافت التهافت ٥٧٦ هـ - ١١٨٠ م تقريباً .

٦٢- راجع ، ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، الجزء الأول ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٦ .

٦٣- راجع ما قاله الفخوري والجر حول هذه النقطة بالذات ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٤ .

١٤- راجع ، الامام محمد عبده ، مجلة المنار ، سنة ١٩٠٢ .

١٥- راجع ، روجيه غارودي ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، يناير ، سنة ١٩٧٠ .

١٦- راجع ، ت. ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

١٧- راجع ، ابن رشد ، فصل المقال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، فصل « حكم دراسة الفلسفة » ، ص ٢٢ ، المقطع الأول .

١٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ، « ضرورة النظر » .

١٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٢ ، الفقرة الثانية .

٢٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .

٢١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤ ، الفقرة الثانية ، السطر (١٠-١١) .

٢٢- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ، الفقرة الثانية .

٢٣- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

٢٤- راجع ، المصدر السابق ، فصل « علاقة الحكمة بالشريعة » ، ص ٣١ - ٣٢ .

٢٥- راجع ، ما قلناه عن أنواع الاقضية ، ص ١٠٦ .

٢٦- راجع ، فصل المقال ، ص ٣١ ، الفقرة الأولى .

٢٧- راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٨ ، فصل « مراتب الناس » .

٢٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢ .

٢٩- راجع ، المصدر السابق ، فصل مراتب الناس ، ص ٥٨ - ٦٢ .

٣٠- راجع ، المصدر السابق ، فصل التاويل ، ص ٣٣ - ٣٤ .

٣١- راجع ، المصدر السابق ، فصل انتاويل ، ص ٣٤ - ٣٥ .

٣٢- راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ - ٥٣ .

٣٣- راجع ، المصدر السابق ، فصل « الفرق الاسلامية والتاويل » ، ص ٦٣ ، المقطع الأول .

٣٤- راجع ، الفخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٢ .

٣٥- راجع ، ما قلناه سابقاً حول الاجماع ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

٣٦- راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، فصل « انقزالى والفلاسفة » ، ص ٣٦ - ٣٨ .

٣٧- راجع المصدر السابق ، فصل « العلم الالهي » ، ص ٣٨ - ٣٩ .

٣٨- راجع ، المصدر السابق ، فصل « العالم بين القدم والحديث » ، ص ٤٠ .

٣٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

٤٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ .

٤١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ - ٤٣ .

٤٢- راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ - ٥٠ .

٤٣- راجع ما قلناه حول انتقاد ابن رشد للفرازي ، ص ١٠٩ .